# INTRODUCCIÓN

*Marie Noëlle Chamoux y Jesús Contreras*



La reunión que dio lugar a este libro responde a una problemática que los organizadores consideramos particularmente actual y que refiere a un doble debate: el uno, más teórico, relativo a la discusión sobre la tipología de los derechos de propiedad y a la evolución de los mismos; y el otro, de carácter más aplicado, referente al futuro de la organización comunal en las comunidades campesinas de los países latinoamericanos, habida cuenta del papel importante que desempeña todavía hoy la gestión comunal de recursos en amplias zonas de estos países.

La gestión comunal de los recursos por parte de un grupo local (una comunidad campesina o cualquier otra organización con una base territorial) se encuentra en todos los continentes, aunque en cada lugar pueda presentar formas y evoluciones diferentes. En efecto, las instituciones comunales tienen, según los lugares y las épocas, prerrogativas más o menos extendidas, fijadas por las leyes, por reglamentos o por la costumbre. Algunas pueden gestionar recursos colectivos (tierras agrícolas, zonas de pasto, cotos de pesca, bosques, agua, equipamientos productivos, etc.), mientras que otras pueden limitarse a administrar la vida pública y sus servicios en las localidades (escuelas, mercados, vías públicas, suministros varios, etc.). En cualquier caso, el criterio jurídico resulta del todo insuficiente para dar cuenta de la mayor o menor vigencia del «comunitarismo» o del «indivi-

dualismo».Nuestra idea es que, según los contextos históricos nacionales y locales, diferentes personas pueden interpretar de manera diversa las instituciones comunales, y reivindicar más comunitarismo o, por el contrario, más individualismo. A lo largo de varios decenios, la evolución puede diferir de un país a otro.

Para comprender las diferentes situaciones que se han producido, así como sus evoluciones, se hace necesario entrar en el análisis y en la comparación de los grupos sociales que intervienen —o tratan de intervenir— en la vida de la colectividad. Resulta necesario, también, estudiar los mecanismos y las interacciones más o menos complejas sin limitarse a una mera descripción de las instituciones legales y consuetudinarias. Mediante esta opción, se pretende aclarar las razones de la permanencia o de la desaparición de las formas comunales de organización y de gestión, así como de vigencia de un tipo u otro de derecho sobre la propiedad. Por supuesto que no todos los objetivos han sido cumplidos. La comparación sigue siendo la gran asignatura pendiente, en buena medida porque la mayoría de los investigadores trabajan en una sola región y las semejanzas y diferencias tienen que establecerse a posteriori y sobre trabajos ya realizados y con presupuestos de partida diferentes. En cualquier caso, los trabajos que aquí se incluyen constituyen una discusión de la problemática general que acabamos de enunciar, aplicada particularmente a cada caso de estudio. Esta introducción, por su parte, hace un inventario de los principales problemas tratados y de algunas de las respuestas obtenidas. El debate, sin embargo, sigue abierto.

**1. Consideraciones previas.**

En este libro se habla, fundamentalmente, de «gestión comunal» y de «organización comunal» y no tanto de «comunidad», de «comunidad campesina» o de «comunidad indígena» porque estos últimos términos han resultado excesivamente polisémicos y, a veces, confusos. Prueba de ello son las numerosas y diferentes definiciones que existen del término «comunidad». Las diferencias en las definiciones arrancan tanto de la diversidad de enfo-



ques con los que han sido abordadas las organizaciones campesinas como de la propia diversidad de éstas en el espacio y en el tiempo. Por ejemplo, las formas de organización y de gestión comunal de los recursos —y más todavía cuando se ha considerado la organización comunal como un todo, como «comunidad»—, han sido abordadas por la literatura histórica, sociológica, política, económica, antropológica, con considerables prejuicios:

1) Unos derivados de la polémica sobre el origen y el «carácter primitivo» de la «comunidad» o de la tenencia comunal, provocaron (sobre todo en la literatura de finales del siglo XIX y primer tercio del XX) que el interés se centrara más en los orígenes, en el carácter evolutivo de la propiedad y en la especificidad de sus rasgos formales que en las funciones y en la dinámica de las instituciones comunales y de las diferentes formas de propiedad.

2) Otros, generados por la exaltación del «comunalismo» (entendido como una especie de «sentimiento» basado en la solidaridad, la generosidad y la cooperación) o del «individualismo» (visto como el disfrute de la libertad, la autonomía y el estímulo de las iniciativas individuales más eficaces). Partiendo de estos prejuicios, las formas de organización comunal y/o la propiedad comunal han sido consideradas como repositorios de tradiciones identitarias que habría que conservar o como rezagos irracionales y barreras al cambio «modernizador» y a la racionalidad de carácter empresarial, así como formas de coerción a la libertad individual que habría que suprimir. De este modo, se nos ha privado de análisis detallados acerca de las funciones desempeñadas por las diferentes formas de organización comunal, de las alternativas existentes a las mismas en cada momento dado y de las razones, en términos de mayor o menor eficiencia, de su persistencia, su redefinición o su desaparición definitiva. Asimismo, estos prejuicios han supuesto una cierta «personalización» de la «comunidad», que hace que se la considere como si tuviera voluntad e intereses propios y específicos, y distintos a los de sus miembros.

3) Prejuicios derivados de identificar «formas de coopera-

ción en el trabajo» con «comunidad» o con «organización comunal». Es necesario diferenciar los trabajos de cooperación colectiva organizados por la institución comunal en la gestión de algunos de sus recursos domésticos de otras formas de cooperación entre individuos o entre grupos en la gestión de sus propios recursos individuales o locales. Estas últimas no implican, necesariamente, la existencia de una organización comunal y pueden basarse, simplemente, en las redes de parentesco, vecindad, amistad o cualesquiera otras que ni dependen de una institución comunal ni repercuten en ella. Como consecuencia de la mencionada identificación se ha juzgado, a veces, su desaparición, la disminución de su frecuencia o su sustitución por formas de trabajo asalariado, como indicadores de una desestructuración de la organización comunal o de una pérdida de vigencia de «lo comunal». Independientemente de que, efectivamente, puedan coincidir estas circunstancias y de que se deban, incluso, a idénticos factores, lo cierto es que no existe una correlación necesaria entre lo uno y lo otro.

4) Prejuicios derivados de simplificar al extremo la realidad de los derechos de propiedad reduciéndola a una dicotomía entre propiedad privada y propiedad comunal, así como la confusión de identificar la propiedad comunal con el libre acceso. Esta confusión es analizada y criticada en algunos de los trabajos recogidos en este volumen (Batista, Martínez Veiga, Pascual y Sánchez Fernández). Por el contrario, cabe considerar un complejo *continuum* de derechos de propiedad que va desde el libre acceso al acceso restringido y permanente de un solo individuo propietario. Dentro de este *continuum*, la propiedad comunal no corresponde a ninguno de los dos extremos mencionados. Como señala Batista, el acceso a los recursos de propiedad comunal siempre ha estado regulado por acuerdos institucionales, de tal modo que las restricciones son un rasgo inherente a esta forma de tenencia.

Como se ve, hablamos de formas de gestión comunal; en efecto, son diversas. Este tipo de gestión exige, que previamente, exista una organización comunal o una instancia comunitaria



que, como tal, tome decisiones de gestión, sea por la propia voluntad de sus miembros o por exigencia exterior. Pero, también, según sea esa «instancia» cabe una gran diversidad de posibilidades. Los diversos tipos de organización comunal y las formas de gestión están también relacionados. Conviene distinguir, por otra parte, la gestión comunal de la propiedad comunal ya que la una no supone necesariamente la otra. La gestión puede responder, por ejemplo, a una imposición exterior. Así, Dehouve afirma que el desarrollo del *sistema de cargos,* en México, fue un modo de gestión del trabajo impuesto desde el exterior y, como tal, fue el primer paso cronológico en la formación de la comunidad, mientras que la asignación de una tierra comunal se hizo, al parecer, después. Martínez Veiga, por su parte, señala que lo que da origen a la «comunalización» de los campos durante el barbecho es una forma de cooperación en la gestión del ganado, que es un recurso poseído individualmente, de tal modo que son las instituciones de gestión comunal las que se supone que han dado lugar a la propiedad comunal y no al revés. Finalmente, Montoya y Ventura ponen de manifiesto que, en el caso de algunos grupos selváticos de Perú y Ecuador, conviene también tener muy presente la diferencia entre «tierra»y «territorio». Las organizaciones de estos grupos defienden su *territorio* y no tanto unas parcelas concretas de tierra por las que pueden mostrar, por el contrario, poco apego, como lo demuestra el hecho de que vivienda y parcelas de tierra puedan ser abandonadas a la muerte de uno de sus habitantes.

La literatura contemporánea no nos permite alcanzar una caracterización de la organización comunal mínimamente precisa y/o generalizable pues los distintos autores no coinciden en atribuirle los mismos rasgos. Es cierto, sin embargo, que no todas las organizaciones comunales presentan una identidad de rasgos o funciones. En cualquier caso, la organización comunal puede servir para desempeñar múltiples funciones y, además, una misma función puede acometerse de formas diferentes. Asimismo, a lo largo de la historia, recursos comunales, funciones y formas de ejercerlas resultan cambiantes, ya sea por razones internas o externas. Por ello, para comprender la multifun-

cionalidad de las organizaciones comunales (Hünefeldt, 1982: 1), es necesaria una perspectiva de largo alcance, que se interese por los mecanismos y el grado de eficiencia con los que dichas organizaciones han moldeado, de acuerdo a sus propias dinámicas, las relaciones sociales y económicas. Esta perspectiva de contextualización histórica ha querido estar presente en todos los trabajos que se incluyen en este libro.

## 2. La compleja lógica de los derechos de propiedad y de los derechos de uso.

Hemos dicho que no cabe considerar sólo dos tipos de propiedad —la individual y la comunal— sino que existe un complejo *continuum* de derechos. Por lo que se refiere a la lógica de los diferentes tipos de propiedad, cabe preguntarse por las razones de que se den unos y no otros. Y, una vez constatada la existencia de los distintos tipos, deben analizarse las razones de su desaparición, modificación o permanencia.

La propiedad ha sido definida como la posibilidad de excluir, en alguna medida o grado, a otros individuos en el acceso a un determinado recurso o bien. Y se considera, asimismo, que la forma que toma la propiedad de un recurso —desde la posesión exclusiva (el ganado, por ejemplo) hasta la no-propiedad (el aire que respiramos), pasando por el acceso en común (los pastos alpinos, por ejemplo)— depende del costo de excluir a otros de su uso. Obviamente, costos y beneficios pueden ser evaluados de manera muy diferente por los «excluidores» y por los «excluídos», desde una perspectiva individual o una colectiva, o desde un punto de vista estatal o empresarial, etc. Asimismo, esos costos y beneficios se modifican con el tiempo u otras circunstancias cambiantes: ecológicas, tecnológicas, demográficas, socio-políticas y económicas, fundamentalmente. En efecto, como señala Devillard, el papel que desempeña cada tipo de propiedad debe ser establecido para cada momento histórico, pues las diferentes modalidades de tenencia constituyen un rasgo que define la organización social; es decir, las modalidades de tenencia enmarcan tanto las prácticas relativas al uso individual y colectivo de los bienes como la dependencia de las personas o de los grupos domésticos o de las «casas» entre sí. A su vez, dichas modalidades de tenencia se hallan sometidas al sistema de relaciones externas (externamente estructurado) y al de relaciones internas que dicha dependencia crea entre los habitantes sujetos a unas mismas ordenanzas.



El criterio de los «costes de la exclusión» permite comprender que, en la medida en que resulte sencillo excluir a otros individuos del derecho a cultivar una parcela concreta (más difícil resulta excluir de la cosecha, pues cabe la posibilidad del robo), la agricultura se privatice más fácilmente. Por el contrario, si resulta más difícil excluir a los animales ajenos del derecho a pastar en determinados terrenos (porque esta exclusión sólo puede ser garantizada por cercos, costosos de establecer, de mantener y de vigilar), el pastoreo tendería más a ser una actividad comunal (Hayami y Kikuchi, 1981: 27; Kervin, 1989: 17). En el caso de los pastos alpinos, cabe añadir que cualquier inversión realizada para excluir a los otros sólo podría aprovecharse durante el corto período anual de pastos. En este sentido, la pesca resulta un contraste muy interesante, y así se pone de manifiesto en los artículos de Pascual y de Sánchez Fernández, así como a través de la comparación que establecen con la agricultura y la ganadería, respectivamente. Aparentemente, la pesca es un recurso de «libre acceso» y, sin embargo, existen múltiples formas de limitar el acceso a las zonas de pesca («licencias») o en las dichas zonas (artes permitidas y prohibidas, marcas para localizar lugares, secretismo, etc.). Resulta interesante que, en ocasiones, el acceso a un recurso de propiedad comunal —por ejemplo, el agua de riego— esté condicionado por la tenencia individual de otro recurso —la tierra— (Batista).

Lo más frecuente es la combinación de diferentes tipos de propiedad dentro de un mismo lugar. Las posibilidades, por otra parte, son numerosas y variadas, prueba de la enorme complejidad del tema de los derechos de propiedad en relación con la explotación de recursos. Además, debemos diferenciar entre formas de propiedad, tipos de uso y modos de gestión, así como las prácticas colectivas, pues no presentan siempre ni la misma vigencia y estabilidad ni constituyen respuestas al mismo tipo de

condicionantes (Devillard). La evaluación de la gestión de recursos comunes en términos de mayor o menor eficiencia comparativa debe tener en cuenta la perspectiva temporal, pues dicha evaluación varía en cada momento histórico (Sánchez Fernández). El resultado de tener en cuenta todas estas circunstancias es el de una mayor complejidad. En cualquier caso, las combinaciones más frecuentes se dan entre propiedad comunal, propiedad individual, gestión individual y gestión comunal. Así, encontramos casos en los que, temporalmente, se «privatiza» lo comunal y otros en los que se «comunaliza» lo privado, como pone de manifiesto Martínez Veiga al analizar las «searas» y el barbecho bienal obligatorio en el caso de León. Este tipo de combinaciones es más recurrente en una explotación simultánea de recursos agrarios y ganaderos, como veremos a continuación.

### 3. La integración entre la agricultura y el pastoreo

Como señala Vincze (1980), cuando la agricultura y el pastoreo aparecen combinadas, acostumbramos a encontrar asociados otra serie de rasgos como la migración estacional, la coexistencia de pastos comunales con parcelas de cultivo individual, formas asociativas de gestión y regulaciones comunales relativas al uso de los pastos y de los campos. Las razones de la recurrencia de estos rasgos suelen atribuirse a las posibilidades y condicionamientos ecológicos, derivados, en especial, de la diferenciación que provoca la altitud, así como a las particularidades de los mecanismos integradores que median entre la agricultura y el pastoreo. En este contexto, conviene analizar: los factores ecológicos y tecnológicos que promueven la integración de agricultura y pastoreo; las circunstancias que hacen problemática dicha integración; y las estrategias adoptadas por las explotaciones para superarlas.

Los trabajos de Beltran y de Martínez Veiga constituyen análisis pormenorizados que ilustran este planteamiento teniendo en cuenta, en cualquier caso, que las relaciones entre agricultura y pastoreo no deben plantearse en abstracto. Así, por ejemplo, la integración entre la agricultura y el pastoreo[1] puede venir

1. Para las siguientes consideraciones, estamos siguiendo a Vincze (1980).



dada por la existencia de un medio diversificado, con escasa tierra cultivable y abundancia de tierras marginales (montañas, bosques, pantanos, etc.). En estos casos, la ganadería complementa los cultivos al permitir el aprovechamiento de recursos naturales de estas tierras marginales. De este modo, se amplía la esfera de la explotación económica y se permite que las tierras cultivables se dediquen íntegramente a la agricultura. En las regiones montañosas, los pastos alpinos, los prados, los recursos forestales (hojas, retoños, nueces de haya, etc.) proporcionan la nutrición de los animales. El bosque proporciona, también, madera para los corrales, refugios, leña, etc. La diversidad climática y biótica relacionada con las diferencias altitudinales y topográficas constituye un marco de posibilidades para una explotación sucesiva y estacional. Así, durante el verano europeo, cuando las tierras arables están ocupadas por los cultivos, pueden ser usados los pastos alpinos. En el otoño y en la primavera, los campos en barbecho de las zonas bajas, los rastrojos y los prados cosechados proporcionan las tierras de pasto. Las tierras bajas, las zonas pantanosas, las llanuras de las riberas, los campos de maíz... sirven para el alimento en invierno.

La complementariedad entre la agricultura y el pastoreo tiene una serie de ventajas pero presenta también algunos problemas. Desde el momento en que una explotación agraria debe manejar varios tipos de campos, de pastos, de formas de propiedad, estaciones, especies de ganado..., la tarea principal consiste en articular la utilización de todos estos recursos dentro de un sistema bien organizado. Cuestiones tales como qué porciones de tierra han de dejarse en barbecho, cuándo deben ser abiertos al ganado los rastrojos y los prados, cómo proteger los cultivos de los animales, cómo distribuir los derechos de pastoreo en las tierras comunales, o qué clases de pastos deben ser asignados a cada tipo de ganado, entre otros, pueden estar sujetos a las decisiones colectivas. Dada la recurrencia de este tipo de problemas, también resultan frecuentes los arreglos institucionales, tales como **concejos**[2]

2. Según Von Below (citado por Nieto, 1964: 200), el **Concejo** nace como exigencia de la organización de la vida económica, que, en la Edad Media, no

vecinales, las asociaciones basadas en el interés común o los acuerdos informales basados en la tradición..., arreglos que intentan asegurar la utilización ordenada y colectiva de los recursos agrícolas y ganaderos. Ejemplos de estas decisiones y acuerdos institucionales los encontramos en la casi totalidad de los artículos contenidos en el presente volumen.

Como señala Sánchez Fernández, las decisiones comunales no siempre consiguen una fácil adhesión y a menudo provocan discusión y conflicto. Por esta razón, los conflictos entre la agricultura y el pastoreo requieren la adopción de estrategias organizativas y tecnológicas específicas. Básicamente, los problemas de integración entre la agricultura y el pastoreo se derivan de la naturaleza extensiva de la tecnología empleada. La ganadería extensiva no puede soportar por sí sola el crecimiento de los rebaños a causa de su limitado potencial para producir forrajes, para mantener la plena productividad de las áreas de pasto, para proporcionar refugio adecuado y para acomodar selectivamente las crías. Por otra parte, a causa del escaso potencial para la estabulación, el reducido número de animales no puede producir el suficiente estiércol para todas las tierras de cultivo y los prados de heno. Asimismo, hay que tener en cuenta que agricultura y pastoreo implican diferentes tecnologías de gestión y diferentes posibilidades para lograr una economía de escala. Así, por ejemplo, la utilización comunal de los barbechos, aun cuando la propiedad de las tierras en cultivo sea individual, permite aprovechar cierta economía de escala (Martínez Veiga). Para aquellas explotaciones cuyos intereses están divididos entre la agricultura y la ganadería, esta disfunción puede

---

entra dentro de la competencia del Estado y, por lo tanto, goza de una gran autonomía, y especialmente de la existencia de una serie de tierras (monte, praderas, dehesas, etc.) sin apropiación privada y cuya posesión y aprovechamiento es de la comunidad. Mantener y ordenar en común la utilización por parte de todos de los bienes que se consideran del pueblo y reglamentar comunalmente la misma economía privada, la explotación agraria y pecuaria de la propiedad de cada vecino, fue el fin fundamental y la razón de la existencia del Concejo.



provocar serios problemas en la distribución de la tierra, los productos agrícolas, el capital, el trabajo y las habilidades técnicas.

En efecto, como consecuencia de las grandes extensiones de tierra no cultivable, las comunidades agroganaderas pueden sufrir una escasez de tierra arable. Este es el caso, por ejemplo, en el Valle de Arán (Beltrán). Además, la ganadería extensiva supone una baja productividad. Esta situación provoca conflictos entre las necesidades humanas y las de los animales en la dedicación de la tierra cultivable: mientras que los cereales han sido esenciales para satisfacer las necesidades humanas, los animales precisan hierba y forrajes, con la particularidad de que éstos últimos no tienen cabida en los sistemas tradicionales de rotación de siembras. De hecho, las ordenanzas comunales de regulación obligatoria de la rotación han evitado durante mucho tiempo el cultivo de forrajes. Bloch (1973) relaciona el inicio de la producción de forrajes con el abandono gradual de los sistemas de rotación. Probablemente, entre otras innovaciones, en Europa, la introducción del maíz, que substituyó a algunos de los cereales de verano de muy escaso rendimiento (como el mijo o el panizo), así como el de la patata, de alto rendimiento por hectárea y de gran adaptabilidad a cualquier tipo de terreno, facilitó dicho abandono. En cualquier caso, la falta de forraje cultivado puede dificultar la integración entre la agricultura y el pastoreo pues disminuye considerablemente las posibilidades de estabulación y provoca una disfuncionalidad en la medida en que agricultura y pastoreo deben desarrollarse como dos actividades separadas en el espacio.

La integración entre la agricultura y el pastoreo también provoca problemas en la asignación del trabajo. La sincronización de las tareas agrícolas y pastorales y la distribución de la fuerza de trabajo doméstica no siempre pueden resolverse satisfactoriamente y, en cualquier caso, pueden repercutir negativamente en la productividad de una u otra actividad, o de ambas, especialmente en los momentos álgidos en los que la mano de obra es requerida simultáneamente en los campos y por los rebaños que se encuentran lejos del pueblo.

El escaso número de animales que la mayoría de los grupos

locales puede mantener constituye también una dificultad en el momento de distribuir la fuerza de trabajo. Cifras de 20 o 30 ovejas o de 10 o 12 vacas no estimulan el cambio de dedicación de un miembro del grupo doméstico desde la agricultura hacia la ganadería. El número óptimo de animales que puede ser cuidado por un solo pastor es bastante superior a esas cifras. Este problema puede ser aún mayor si se tiene en cuenta que las técnicas de pastoreo pueden exigir que los rebaños sean divididos, no sólo en especies diferentes sino incluso dentro de una misma especie, con el objeto de proporcionar a cada grupo de animales los pastos más adecuados a sus características o circunstancias. Asignar un pastor a cada uno de estos rebaños es prácticamente imposible para un solo grupo doméstico, sobre todo si se tiene en cuenta que agricultura y ganadería son dos tecnologías diferenciadas y que, en muchas regiones, el pastoreo llega a constituir una verdadera especialización. De ahí resultan una amplia gama de acuerdos institucionales entre grupos locales para, encargarse por turnos, de forma comunal de los rebaños particulares (Sánchez Fernández, Devillard, Martínez Veiga, Beltran, Contreras).

## 4. La complementariedad entre la propiedad individual y la propiedad comunal

La permanencia de la complementariedad entre la propiedad individual y la propiedad comunal es una cuestión trascendental, sobre todo si tenemos en cuenta que la propiedad comunal, en el caso de las tierras agrícolas europeas, empezó su retroceso en una fecha tan temprana como el siglo XVI. Por esta razón, cabe destacar que los pastos alpinos sigan siendo, en la mayoría de los lugares, de propiedad comunal. Este hecho no hay que considerarlo como una supervivencia arcaizante sino, hasta cierto punto, como *una condición* para hacer posible el aprovechamiento de los pastos alpinos, dentro de un sistema ganadero más global como puede ser el de la trashumancia en sus diferentes modalidades. Así pues, es necesario analizar esta complementariedad y las razones de su persistencia.

La presencia de la propiedad comunal debe entenderse por



su mayor funcionalidad para hacer frente al uso de los recursos, así como a la necesidad de una estructuración del trabajo en los contextos ecológicos y económicos, sociales y demográficos en los que se encuentra. Aún hoy, el aprovechamiento de los pastos alpinos constituye el uso de un espacio residual, con escasas posibilidades para un aprovechamiento agrario u otros usos. Sólo muy recientemente, en algunas zonas (en el Pirineo por ejemplo), el turismo invernal ligado a la práctica de deportes de nieve ofrece un uso distinto al del pastoreo, que, además, no resulta necesariamente incompatible con el mismo pues cada uno de estos usos se dan en estaciones distintas (Beltran, 1994; Roigé *et al.*, 1995). Resulta interesante, en este sentido, la correlación destacada por Martínez entre el grado de comunalización de la propiedad y la mayor altitud de los terrenos como consecuencia de que los costos agrícolas y de vigilancia aumentan con la distancia. Beltrán, por su parte, insiste en que las instituciones comunales constituyen mecanismos específicos de adaptación en medios montañosos en la medida en que la gestión comunal de los recursos forestales y pastorales resulta más operativa y facilita la viabilidad de las explotaciones familiares. En este sentido, la comunidad local constituiría el marco institucional en el cual se articulan los grupos domésticos para hacer frente a los condicionantes inherentes a la explotación agropecuaria. Así pues, en las regiones de alta montaña, la larga permanencia histórica de la propiedad comunal podría explicarse en relación a la adaptación de la población al medio y, con ello, el carácter predominantemente ganadero de su economía. En este contexto, la gestión comunal de los recursos forestales y pastorales ha ofrecido una operatividad mayor que otras formas de apropiación y explotación.

No obstante, en relación con el mantenimiento de la propiedad comunal, es necesario tener en cuenta, como afirma Pascual, que pueden existir otros objetivos además del mayor rendimiento económico neto. En el caso de los pescadores, él señala como otros objetivos posibles la preservación del empleo y el uso sostenido de los recursos.

Asimismo, la persistencia de la propiedad comunal puede

ser explicada a partir de su mayor efectividad en relación con otras formas de propiedad. En efecto, de acuerdo con Demsetz (1988, 266), la eficiencia de los sistemas de derechos de propiedad puede analizarse a partir del criterio de maximización de los valores reales de los recursos cuyos usos están afectados por la asignación de derechos. Hay que tener en cuenta que la mayor o menor eficiencia de cada tipo de derecho de propiedad —individual, comunal, colectiva, combinaciones diversas de esos tipos, etc.— depende (Dalhman, 1980: 204) de una serie de factores tales como: la tecnología de producción; el estado del mercado para los *outputs* y los precios relativos en la medida que determinan la demanda derivada para los recursos productivos; la dotación de recursos y los precios relativos en la medida en que determinen la elección de la tecnología de producción; y los costos de transacción, un factor habitualmente olvidado pero que puede ser crucial, pues, cuando los costos de transacción son altos, la propiedad comunal puede ser más eficiente que la individual (Demsetz, 1988: 273-274).

En definitiva, como sostiene Kervin (1989, 489), si la propiedad comunal ha persistido hasta la actualidad y con la dimensión que sigue teniendo es porque las funciones que cumple no pueden ser sustituidas ni por soluciones individuales ni por el mercado. Ahora bien, esta forma de propiedad no puede ser entendida sin relacionarla con las condiciones ambientales, tanto físicas como socioeconómicas. Algunos elementos ambientales son perennes (la altura, por ejemplo), pero otros son cambiantes: la población, la tecnología, las comunicaciones, el grado y el tipo de integración en el mercado, etc. A su vez, las transformaciones no tienen un efecto homogéneo en todas las zonas de producción sino que afectan más a las zonas naturalmente más aptas para una intensificación agrícola o ganadera, y conducen a un desarrollo desigual en función de los factores biofísicos existentes.

## 5. Articulación entre los intereses individuales y los intereses comunales

De la misma manera que propiedad individual y propiedad comunal se complementan o articulan dentro de una lógica de explotación de los recursos, debe contemplarse la existencia de una articulación entre los intereses individuales o de cada grupo doméstico o casa en particular y los intereses colectivos personificados en la comunidad o pueblo. No cabe considerar, como se ha hecho frecuentemente, que los intereses individuales y los comunales sean necesariamente antagónicos. En efecto, como individuo se tienen unos intereses particulares, que uno está dispuesto a defender pero puede compartir a la vez con los demás individuos el interés por defenderse de los posibles ataques de otros individuos contra sus intereses individuales. Dichos intereses pueden ser antágonicos, sin embargo, en algunos casos y en algunos momentos pero no necesariamente en todos. En este sentido, debe analizarse la dialéctica existente, cambiante por otra parte, entre el individuo y/o su grupo doméstico y la comunidad. Casi todos los artículos recogidos en este libro plantean esta relación de una o de otra manera. Para empezar, como señala Sánchez Fernández, los recursos comunales tienen la característica de ser accesibles a todos los miembros de la comunidad y por ello, en la medida en que resulta difícil controlar la exclusión, es necesario organizar el acceso para evitar aprovechamientos muy desiguales. En los casos analizados por Devillard y Gascón, podría afirmarse que el punto de partida es el de que los intereses particulares privan sobre los comunales; pero, aun aceptando ese primado de lo individual sobre lo colectivo, no cabe considerar que lo colectivo esté en contra de lo individual sino que existe un equilibrio entre lo uno y lo otro, pues, al fin y al cabo, lo colectivo puede servir a lo individual (Montoya) en la medida en que los intereses individuales entren en contradicción, precisamente, con otros intereses individuales. De cualquier manera, en el caso analizado por Devillard, resulta muy interesante la diferenciación que establecen los propios individuos entre los derechos y las obligaciones de la «casa» según sea considerada como una «unidad vecinal» o como «poseedora de aprovechamientos». De ahí la división entre lo que corresponde al «pueblo» y a la «tierra» y, así, mientras que en el pueblo las relaciones son igualitarias (como lo son también las obligacio-

nes), en el campo resultan desiguales como desigual es la distribución de la tierra.

Así pues, en el ámbito local, asistimos a un juego o tensión constante entre comunitarismo e individualismo y/o familismo, sin olvidar que, las más de las veces, es sólo a través de la casa o de la constitución de una familia mediante el matrimonio como se permite el acceso a los recursos comunales (Beltran, Devillard). En este punto, sin embargo, las diferencias entre los casos españoles y los latinoamericanos parecen significativas. No parece que el familismo, característico de muchos pueblos europeos haya sido trasladado al continente americano como tampoco las limitaciones en el acceso al matrimonio propio de muchos estratos campesinos europeos (Contreras, 1989) y, a través de éstas (retrasando la edad para el mismo o excluyendo definitivamente a un cierto número de individuos), en el acceso al estatus de vecino, es decir, individuo con plenitud de derechos y obligaciones en el sistema comunal, incluido el derecho a participar en los repartos de tierras comunales. Por esta misma razón, los conflictos intergeneracionales tampoco se presentan de la misma manera en unos y otros casos. En las comunidades campesinas latinoamericanas, puede decirse que se casan todos los varones y que, además, lo hacen, comparativamente, muy jóvenes. Y así, mientras que los conflictos en España se dan entre padres e hijos, ya sea por el momento o por las circunstancias del matrimonio, en América Latina, en el caso de algunas comunidades peruanas por lo menos (Contreras), se da entre la generación de los mayores y la de los jóvenes ya casados pero que han llegado tarde a un reparto de tierras comunales como consecuencia de ya haber sido repartidas todas ellas.

Por otra parte, como señala Pascual, los problemas que provoca la gestión de los recursos comunes deben ser explicados en términos de la dinámica de conflictos y competición entre diferentes grupos sociales, situados en momentos históricos concretos, más que a partir de los individuos considerados como seres racionales, maximizadores y egoistas. Son varios los trabajos que ilustran empíricamente esta cuestión. Gascón considera la dialéctica establecida entre dos grupos sociales dentro de una



misma comunidad por los factores que los configuran y delimitan: «católicos, pobres y comunalistas que se sirven del municipio» frente a «adventistas, ricos e individualistas que se sirven de la gobernatura». Beltran analiza el juego entre cases velles y cases noves; Dehouve, entre pueblos cabecera y pueblos sujetos y entre indios pricipales e indios del común o macehuales; Pérez Berenguer, entre beneficiados y no beneficiados por una Organización No Gubernamental; Quintín, entre los del pueblo y comerciantes y los comuneros y agricultores; Chamoux, entre propietarios de razón y ejidatarios o entre propietarios de razón y habitantes indígenas del pueblo; Pascual entre pincheros y palangreros; Contreras y Ramírez de Haro, entre campesinos con mucha tierra y campesinos con poca tierra...

En definitiva, como argumenta Devillard, factores internos y externos sostienen o debilitan las prácticas colectivas. Entre esos factores, cabe considerar, de acuerdo a los trabajos aquí reunidos, al menos los siguientes: la evolución demográfica; los procesos migratorios y los procesos de reestructuración de los grupos domésticos; los sistemas de distribución de la tierra; las diferentes alternativas y posibilidades económicas; los procesos de mecanización, intensificación y el desarrollo o las posibilidades de economías de escala; Los diferentes tipos y grados de demanda de productos comercializables; y los diferentes tipos y grados de integración con la sociedad global.

**6. La relación con la sociedad global**

Como ya se ha dicho, las formas de posesión pueden estar doblemente sometidas: al sistema de relaciones externas (externamente estructurado) y al sistema de relaciones internas que dicha dependencia crea entre los habitantes sujetos a unas mismas ordenanzas. Tanto un sistema como otro experimentan cambios en el tiempo, cambios que contribuyen a redefinir o reestructurar las relaciones existentes con la sociedad global y en el interior de la comunidad.

Un aspecto importante, en este contexto, es el papel o la función que la sociedad mayor asigna o pretende asignar a la sociedad local y, consecuentemente, el tipo de articulación que

se da entre una y otra. En este sentido, Quintín analiza en su trabajo cómo se cambia, desde el Estado, la configuración de la sociedad local. En los años 20 de este siglo, el gobierno peruano «reconoce» o legaliza las, desde entonces, «comunidades» y éstas son consideradas como instituciones de canalización y articulación con el Estado; y se constituyen como instancias de defensa, protección y reivindicación. Este mismo papel se ilustra, también, en los artículos de Briones, Montoya y Viola. A partir de los años 80, sin embargo, la relación con el Estado no pasa tanto a través de la comunidad como del distrito (la instancia administrativo-política del Estado a nivel local) lo que supone, a la vez, una redefinición de las relaciones internas entre los diferentes grupos sociales que coexisten en los distritos y de las propias comunidades, dentro de las cuales desaparecen antiguas funciones al tiempo que se asumen otras nuevas.

En la mayoría de trabajos que se incluyen en este libro, aparecen referencias de como, en cualquier época, las organizaciones de carácter comunal se han visto afectadas por decisiones tomadas fuera de ellas. Dehouve, por ejemplo, analiza la organización territorial (pueblos de cabecera y pueblos sujetos) impuesta a mediados del siglo XVI por la administración colonial en México. Ello supuso una jerarquización de pueblos y de pobladores y repercutió en un control desigual del trabajo y en la explotación de unos por otros. Posteriormente, a principios del siglo XVIII, la administración colonial y los pueblos de indios coincidieron en su interés por cambiar el sistema y promover un proceso de «separaciones de pueblos», lo que supuso un manejo totalmente distinto del trabajo humano dentro del grupo local en relación al que se había dado hasta entonces. Ventura, por su parte, analiza como, en el Ecuador de 1937, la Ley de Comunas convierte en comunidades todas las áreas rurales, independientemente de su anterior estructura económica y política. Montoya y Briones consideran los recentísimos ataques que sufre la comunidad como consecuencia de las políticas de carácter liberal que se están llevando a cabo y su concreción en la nueva constitución peruana (de 1993) y en una serie de reformas fundamentales en la legislación de la tierra, en México (en 1992), tendentes tanto en uno como en otro caso a liberalizar la propiedad. Viola, por su parte, considera la simbología y el lenguaje utilizados por el sindicato campesino boliviano como una refuncionalización y redefinición de símbolos nacionales en un contexto comunitario.



### 7. Las dimensiones ideológicas y simbólicas

Lo colectivo y lo individual... ¿cuál de estas formas es superior para constituirse en la base de la vida en sociedad? Este es un viejo planteamiento bipolar que acompaña a la sociedad moderna desde sus inicios y que no ha perdido todavía su actualidad. Por esta razón, lo comunal, como caso particular de lo colectivo, despierta sentimientos contradictorios, de repulsa o de admiración, muchas veces profundos y viscerales (Ramírez de Haro). A pesar de que el término «comuna» puede resultar más preciso y menos cargado de ideología que el de «comunidad", tampoco evita completamente que su evocación convoque a los demonios o a los ángeles. Su efecto evocador, casi mágico, es todavía más marcado cuando se trata de los pueblos indígenas americanos, que desde su «descubrimiento», a finales del siglo XV o en el XVI, proporcionan una amplia reserva de argumentos en los debates del pensamiento moderno. Esto pone de manifiesto que los fenómenos ideológicos que suelen acompañar el tema de lo comunal son importantes y exigen una reflexión más profunda y detenida y, a ser posible, comparativa. Las dimensiones ideológicas son numerosas y variadas, aunque podemos clasificarlas de acuerdo a dos grandes tipos. Por un lado, encontramos las distintas posturas acerca del principio mismo de lo comunal, sea para valorarlo o criticarlo. Por otro, observamos unas representaciones y unos comportamientos producidos por la vida en común y compartidos por los «comuneros» o los «vecinos». Veámoslo.

### 8. Posturas relativas al principio de «lo comunal»"

Como ya hemos visto al principio de esta introducción, para los que exaltan el comunalismo, su superioridad parece encontrarse en un sentimiento de generosidad y de cooperación y en la reci-

procidad. Las formas comunales son el repositorio de tradiciones positivas, base para la identidad y barrera para la anomía. Para los que, por el contrario, defienden la superioridad del individualismo, la libre iniciativa individual sería el estímulo para formas productivas más eficaces, más racionales y, consecuentemente, para el logro de un mayor desarrollo del bienestar. En este sentido, el comunalismo podría considerarse negativo en la medida que constituyera un refugio de comportamientos irracionales y conservadores, un freno a la modernización y una coerción para la libertad individual.

*Modelos propagados por las instituciones externas a la comunidad local*

Tanto en América Latina como en España, los grupos locales no viven aislados sino que están en contacto con instituciones externas y más amplias: el Estado, en primer lugar, con su organización territorial y administrativa, con sus leyes y sus políticas de «desarrollo»; pero, también, las iglesias, los sindicatos, las organizaciones no gubernamentales, los partidos políticos, etc. Estas instituciones, externas a la comunidad local, no dejan de introducir y de usar sus propios esquemas ideológicos en cuanto a lo comunal. Dichos modelos, muchas veces, quedan implícitos y los agentes de los grupos exteriores no siempre son conscientes de la ideología subyacente a su acción en las organizaciones comunales (Ramírez de Haro).

Veamos el modelo estatal y su marco para la organización local. En España y en América Latina, encontramos rasgos comunes a pesar de presentar diferentes tipos de evolución y numerosas variaciones a nivel regional y local: definición de un territorio, con derechos de uso común sobre partes de dicho territorio o sobre elementos del mismo; sistema de autogobierno, encabezado por las autoridades locales que los estados pueden considerar como sus interlocutores. En ciertas situaciones históricas, el papel de interlocutor del Estado puede haber sido acaparado por intermediarios de clases superiores externas (véase, por ejemplo, el caso del «gamonalismo» en el Perú, evocado en el artículo de Quintín). En el Perú actual, sin embargo, la organización local se concibe como un conjunto que comprende una asamblea de los jefes de familia, una junta representativa elegida por votación o por formas tradicionales de designación; espacios y equipamientos comunes, usados por los vecinos y mantenidos por ellos mismos (caminos, puentes, edificios, canales, etc.); trabajo comunal; acceso de los vecinos a recursos económicos que pueden ser muy variables según los distintos casos: a veces pueden ser muy importantes (pastos, bosques, agua, zonas de pesca) o pueden limitarse a la vegetación y la fauna espontánea de los baldíos o de las márgenes de los espacios comunes.



Entre las poblaciones indígenas de América Latina, se percibe nítidamente la influencia del viejo modelo ibérico de organización local o de comunidad, adaptado, sin embargo, a las necesidades de la colonialización (principalmente recaudación del tributo y cristianización) durante los siglos pasados. Hoy en día, perdura un ideal de lo comunal, que es una herencia de la época colonial.

En el área de los antiguos imperios y señoríos de los Andes y de Mesoamérica, la organización nacida de la administración colonial española resulta ya plurisecular. En México, el esquema oficial, tanto colonial como contemporáneo, ha presentado la comuna indígena como un grupo poseedor de una tierra comunal que es de libre acceso para quien pertenece al grupo local (Dehouve). De hecho, la relación con la tierra ha sufrido numerosos cambios según los diferentes períodos históricos: privatización de muchas tenencias comunales en el siglo XIX, reconstitución de tierras colectivas después de la reforma agraria de 1917, nuevos ataques a lo colectivo después de 1992 (Véase Chamoux, para México; y Montoya, para Perú). Sin embargo, sea cual sea la forma actual de tenencia, comunal o individual, la tierra constituye, casi siempre, la referencia ideológica básica cuando se trata de lo comunal. Tiene, en efecto, un alto poder simbólico, con una reivindicación de «territorio», y no sólo de tierras (Briones). En Perú, la comunidad nació en los tiempos coloniales a partir de mercedes de tierras otorgadas por la Corona a grupos locales de indígenas y, asimismo, se corresponde con un pequeño universo simbólico y de autogobierno. También

en Perú, la comunidad ha conocido y conoce altibajos en el grado de control comunal sobre la tierra según las orientaciones políticas de los gobiernos de cada momento (Montoya).

En las tierras de indígenas amazónicos, la imposición del esquema comunal ha sido mucho más reciente y, en algunos casos, se está todavía desarrollando, como el de los Tsachila de Ecuador, donde se percibe la influencia de la versión peruana de comunidad: propiedad colectiva de la tierra, acceso igualitario a determinados recursos productivos y una organización social basada en una supuesta «jerarquía ancestral». Recientemente, el Estado ecuatoriano ha impuesto este modelo a los indios Tsachila, iniciando procesos de cambio todavía no finalizados (Ventura).

Aparte del Estado, otras instituciones externas (iglesias, organizaciones no gubernamentales, sindicatos, etc.) suelen tener ideas muy precisas acerca de lo que debe ser la buena organización y el buen funcionamiento de los grupos locales de productores agrícolas, ganaderos, artesanos o pescadores, sobre todo si se les considera como subdesarrollados. En América Latina, las organizaciones no gubernamentales y las iglesias son muy activas en la propagación de «modelos comunitarios».

En los artículos de este libro, las posturas que han sido analizadas se reparten entre los dos polos de un eje: por un lado, aquellas que se orientan a la conservación y estímulo de las instituciones tradicionales (es decir, existentes); por el otro, las que promueven el cambio para nuevos dispositivos, en sustitución de los tradicionales o junto a ellos.

Entre las posturas que conservan las estructuras comunales, encontramos, en Bolivia, la del sindicato campesino que, a nivel local, se apoya plenamente en el marco comunal: la afiliación sindical es entendida como automática en el seno de la comunidad (Viola). En los pueblos mixes de Oaxaca (México), diferentes organizaciones no gubernamentales, laicas o católicas, que en 1993 organizaron un «Foro sobre la realidad indígena y campesina», hacían de la propiedad comunal y de la organización local «una bandera» y pretendían fortalecer la comunitariedad, es decir, la preeminencia del grupo sobre el individuo, la



potenciación de los lazos identitarios y la igualdad de derechos sobre los bienes comunales (Briones).

En cambio, otras organizaciones reconstruyen lo colectivo fuera de lo comunal. En Parocan (Cuzco, Perú), una ONG de los jesuitas, el CCAIJO, distribuye ayudas por medio de comités que tienen pocas relaciones con la comunidad excepto en el reparto del agua de irrigación y en las «faenas» que se realizan en las acequias. En este caso, la ONG no refuerza la institución comunal. Tampoco contribuye a desarrollar la solidaridad y la igualdad interna dentro del grupo local como lo pone de manifiesto el hecho de que sólo son miembros de los comités aquellos grupos familiares que tienen mejores posibilidades económicas y la «adecuada educación» para aplicar los programas técnicos (Pérez Berenguer). Un caso semejante se presenta en la isla de Amantaní, en el lago Titicaca, donde los habitantes más ricos son protestantes adventistas que recibieron ayuda económica de su Iglesia y que, gracias a ella, lograron monopolizar el recurso que suponía el turismo. El resto de los habitantes, católicos y más pobres, tienen escaso acceso a este particular recurso (Gascón). Estos casos andinos ponen de manifiesto que lo colectivo ya no coincide, como antaño, con las prácticas de la generosidad, la cooperación o la reciprocidad. Aparece, más bien, como un acuerdo particular entre individuos para acaparar y repartirse los recursos ofrecidos por las organizaciones no gubernamentales. Según Pérez Berenguer, a pesar de las estructuras colectivas —los comités— favorecidas por la ONG, se difunde un modelo neoliberal y se introducen sutiles rupturas y transformaciones en las solidaridades de la localidad. En cualquier caso, las posturas de las iglesias y de las organizaciones no gubernamentales no se corresponden, mecánicamente, con su particular adscripción religiosa o política. En el caso de los mixes de México, católicos y laicos coinciden en su defensa de lo comunal. En las comunidades peruanas de Amantaní y de Parocan, adventistas y jesuitas lo atacan, aunque con distintos métodos. Y, en Amantaní, la Iglesia católica es la que desarrolla un discurso igualitarista y comunalista, frente al mantenido por los adventistas.

*Modelos y debates internos sobre lo comunal*
En numerosos casos, los vecinos de los pueblos se apoderaron de los esquemas estatales de organización comunal y los consideraron como propiamente suyos, completándolos con costumbres locales. En México, por ejemplo, se concuerda en concebir la comunidad como el conjunto formado por una junta comunal, una asamblea y la obligación de tequio (trabajo comunal). A todo ello puede agregarse, a veces, cultos religiosos, fiestas y cargos, así como particularidades específicas en el habla y en la indumentaria. Los mixes consideran que el factor más importante es, precisamente, su propia organización comunal, en la cual los antropólogos e historiadores reconocen el viejo modelo del período colonial: asamblea, consejo de ancianos y principales (Briones). Sin embargo, otros estudios de casos reunidos en este libro aportan diferencias importantes: entre los indios Tsachila, la organización impuesta por el Estado ecuatoriano parece, todavía, artificial y externa.

El debate sobre la superioridad de lo comunal o de lo individual existe, también, en el seno de las propias comunidades. En ocasiones, se expresa claramente, como entre los mixes de Oaxaca (México), quienes afirman, según recoge Briones, que «donde existe la privatización (de la tierra), a uno ya nada más le interesa lo suyo y ya no le interesa lo de todos. La gente participa menos». Es más frecuente, sin embargo, que este planteamiento no se manifieste tan claramente.

En los casos latinoamericanos considerados suele exaltarse lo comunitario y lo que contribuye al bien de todos. Esta exaltación, sin embargo, constituye muchas veces una ideología que contribuye al ocultamiento de las desigualdades en beneficio de unas capas internas más privilegiadas. En Parocan (Cuzco, Perú), las familias económicamente más fuertes, que son las apoyadas por el CCAIJO, consideran que esta ONG aporta a la comunidad proyectos que resultan beneficiosos para todos (Pérez Berenguer). En la isla de Amantaní (Gascón), los «ricos» (propietarios de lanchas y protestantes adventistas) dicen que el turismo beneficia a la comunidad en su conjunto. Su discurso comunitario, sin embargo, no resulta convincente para el resto



de la población que sigue convencida de que los lancheros acaparan el recurso turístico.

Estos casos muestran que, aunque todas las personas de la comunidad hablen del «bien de todos», la ideología comunitaria no es objeto de consenso comunal, pues existen varias maneras de concebir el bien del grupo. Entre los fenómenos que muestran la heterogeneidad de las concepciones internas de lo comunitario, deben tenerse en cuenta ciertos rechazos para entrar en los programas económicos propuestos por el gobierno o por las ONG (Pérez Berenguer), que los agentes de desarrollo, con su ideología individualista y psicologista, acostumbran a denominar como «aversión al riesgo» (Ramírez de Haro). En este contexto, son frecuentes las críticas dirigidas a los «ricos» (calumnias, envidias, reproches) y a veces, se crean instituciones para reducir lo que algunos consideran como una «injusticia». En Amantaní, por ejemplo, se nombró un «repartidor» para distribuir entre todas las familias de la isla el alojamiento de los turistas (Gascón). De hecho, en el interior mismo de cada comunidad, se enfrentan dos concepciones de lo comunal o de lo comunitario: por un lado, las capas económicamente más fuertes afirman que lo que es bueno para ellas es bueno para todos, por sus efectos en el «desarrollo local»; por el otro, los vecinos más pobres reclaman un acceso igualitario e inmediato a los recursos locales.

Es probable que estas distintas interpretaciones sobre el «bien de todos» hayan coexistido, también, en los pueblos españoles. En España, el control comunal de los recursos siempre ha sido un valor ideal y, aunque haya desaparecido en la mayoría de los casos, tiene todavía una gran fuerza simbólica. Tiene defensores tanto entre los vecinos de los pueblos como entre los investigadores que consideran que el control comunal garantizaba un mínimo de subsistencia para los más pobres, reduciendo las desigualdades y reforzando los valores de la reciprocidad y de ayuda mutua frente a la lógica egoista del mercado.

De hecho, los efectos reductores de las desigualdades parecen más una creencia que una realidad. Diversos autores de este libro concuerdan en afirmar que dichos efectos han sido limita-

dos (Martínez Veiga, Sánchez Fernández). Beltran, al analizar el pasado de los pueblos de la Val d'Arán, en los Pirineos, considera que lo comunal nunca fue organizado para distribuir igualitariamente los recursos ni contribuyó de hecho a disminuir las diferencias económicas y sociales entre los diferentes grupos domésticos. El acceso a «los comunes» estaba reservado a una categoría de unidades sociales con plenos derechos. El pueblo, dice, ha sido una entidad social orientada a satisfacer los intereses de los grupos domésticos, las casas, y no una organización colectiva *per se*.

La visión de la comunidad como una entidad en la que interviniera una fusión espiritual y afectiva de sus miembros y que actuara como el marco de la solidaridad económica, parece un tanto utópica. Además, no es muy seguro que la postura que considera «lo comunal» como «lo bueno», por esencia, sea la más representativa de la ideología interna. Devillard identifica, en la región de Salamanca, una estructura que opone «lo mío» (y, en consecuencia, «lo tuyo») a «lo de nadie». En esta zona, «lo mío» parece tan legítimo como «lo de nadie». Lo colectivo y lo individual se combinan y sus relaciones son objeto de compromisos que nunca son definitivos. En este caso, la expresión «lo de nadie» se corresponde claramente con una *res comunis* y no a una *res nullius*, a pesar de lo que aparentemente sugerieren los términos castellanos empleados. Sólo un observador externo que careciera de datos sobre las prácticas locales podría caer en el error que señalan, con razón, Batista y Pascual: confundir derechos comunes sobre un territorio por parte de un grupo local con un acceso abierto y sin control.

Martínez Veiga señala que fueron los antropólogos los que dieron importancia a los refranes que exaltan «lo comunal" sin tener en cuenta otros refranes o expresiones que pueden poner de manifiesto lo contrario. En efecto, refranes como «La burra de todos cómenla los lobos» o «lo común no es de nadie» ponen de manifiesto que los vecinos han tenido plena conciencia de los límites y de las ambigüedades de lo comunal. Estos refranes, asimismo, pueden considerarse como la expresión local de «la tragedia de los comunes» (Martínez Veiga).



*La dialéctica entre los modelos externos e internos.*

El grupo local está, por un lado, en contacto con modelos externos de organización, con una base de ideología colectivista, comunalista o individualista según los casos. Por otro lado, el mismo grupo local tiene sus propias tradiciones y sus propios debates internos, más o menos manifestados o latentes. Pero ¿cuál es la relación entre estos dos universos, el exterior y el interior? El espacio social intermediario, así delimitado, no sólo está ocupado por fenómenos de adaptación, de influencia o de aculturación, según las antiguas y famosas hipótesis de Redfield (1941). Hay que ir más al fondo: la vida comunal interna y sus manifestaciones visibles no se pueden entender sin considerar que siempre se celebran frente a un espectador omnipresente, poderoso y raras veces designado claramente. La permanente presencia del exterior aclara la visión de lo comunal, tanto en las aldeas andinas (Montoya, Gascón), como en las mexicanas (Chamoux) y en las españolas (Devillard).

En Amantaní, las doctrinas exteriores y las prácticas económicas correspondientes utilizan todos los discursos existentes y aceptados por la comunidad. Por un lado, el pragmatismo económico de los adventistas se acompaña de la abstinencia en el consumo de alcohol y de coca y del rechazo a las fiestas de la comunidad. Por otro, la iglesia católica local, refiriéndose a la Teología de la Liberación, desarrolla un discurso igualitarista y comunalista (Gascón).

En México, los campesinos indígenas usan frecuentemente una retórica colectivista, igualitarista y tradicionalista que no siempre se corresponde con sus prácticas económicas. Sería ingenuo creer que esta retórica es la expresión directa de la ideología interna. Para entender el fenómeno es necesario tomar en cuenta el contexto nacional y sus referencias históricas. Cuando el Estado, la Justicia, las fracciones indigenistas de los partidos políticos y las ONG's consideran como válida y legítima la referencia a las «tradiciones comunitarias», entonces, los discursos indígenas valoran la propiedad comunal, las «costumbres de los antepasados», las solidaridades tradicionales, etc. «Lo comunitario» se usa como un argumento cuando los poderes exteriores pueden admitirlo como válido (Chamoux).

En la región salmantina (España), Devillard subraya que reclamarse «del pueblo» o «de siempre» (en el caso de las tradiciones) tiene una eficacia simbólica interna para elaborar los compromisos necesarios entre «lo individual» y «lo comunal», pero que las prácticas están conformadas, también, externamente. La referencia al «pueblo» ofrece un marco para la elaboración de estrategias defensivas frente al exterior y limitar el acceso a los recursos locales. En cierto modo, podría aplicarse al caso salmantino la expresión de Montoya sobre las comunidades andinas: «La comunidad es un órgano de defensa para protegerse de la agresión exterior». En el interior, las prácticas pueden ser muy diversas y muy poco comunales, tales como la venta, teóricamente no legal, de derechos de uso entre convecinos.

### 9. Representaciones y comportamientos en la vida comunal

Desgraciadamente, no todos los efectos ideológicos que produce el hecho de compartir un mismo espacio comunal, derechos, deberes y autoridades, han podido ser abordados en este volumen. Los fenómenos de la identidad y la recurrencia de la «envidia" han sido dos de las dimensiones más particularmente tratadas.

*Grupo local e identidad*

Un tema clásico de los estudios antropológicos sobre las comunidades evoca la identidad local. El pueblo es la «patria chica», la «ciudad» en el sentido que los antiguos romanos daban a este término. Es la base de un sentimiento de pertenencia y un pequeño universo simbólico. Con frecuencia, los observadores describen las señales de identidad del grupo: culto al santo patrón del lugar, trajes y vestimenta, música y danza, ritos, etc. En este volumen, sin embargo, aparecen también otros aspectos. Gouy-Gilbert trata de mostrar la existencia de valores comunes en el grupo local en cuanto a la posesión de bienes materiales y a las relaciones sociales. Devillard pone de manifiesto todo un lenguaje interno, tanto en los nombres de medidas como en las estrategias frente al exterior para controlar los recursos locales. Paradójicamente, la cuestión de la identidad local es insistentemente abordada por Ventura pero para afirmar que «no existe" entre los tsachila recientemente agrupados en comunas por el Estado ecuatoriano. Subraya, en el sentido contrario de lo que se observa en los pueblos andinos, que la comuna no es la base del patrimonio sobrenatural y que no se corresponde con una ideología comunitaria. Domina el individualismo de familia. La identidad tsachila se encuentra en un nivel más amplio, en el de la tribu y no en el de la comuna.

En unos casos, se ha abordado el tema de la identidad a partir de lo que el grupo aporta al individuo o de las dificultades que pueden aparecer. En los Pirineos, para principios del siglo XX, Beltran considera que era principalmente la casa la que proporcionaba los elementos de referencia de la identidad personal. La posición del individuo en el sistema de herencia determinaba su posición en el pueblo. La identidad local no podía tener las mismas consecuencias para el hijo heredero universal del patrimonio casal y del estatus de miembro de pleno derecho en el pueblo que para sus hermanos, segundones, que deberían emigrar o quedar bajo la dependencia del jefe de la casa.

En los casos andinos, Pérez Berenguer se pregunta qué ocurre con la identidad de los promotores indígenas de proyectos importados por las ONG. Piensa que el promotor se convierte poco a poco en un agente de la ONG, y que, de hecho, cada vez es menos un representante del pueblo en la ONG. En su identidad individual, la referencia psicológica e ideológica al pueblo pierde importancia. Esto mismo se observa en México, de un modo un tanto oculto, pues, en sus discursos oficiales, los promotores acostumbran a seguir hablando del pueblo, de la identidad indígena, etc.

*La envidia*

Un fenómeno frecuente entre los grupos locales, la «envidia», también es abordado en este volumen. Varios autores mencionan su existencia pero son los artículos de Gouy-Gilbert y Sánchez Fernández los que lo tratan más particularmente. Antes de presentar sus aportes respectivos, conviene recordar, aunque sea muy brevemente, cuáles han sido los planteamientos en

torno a este problema. Se atribuye habitualmente a George M. Foster el desarrollo de esta cuestión en antropología. Sus observaciones empíricas en Tzintzuntzán (comuna purhépecha del Estado de Michoacán, México) pudieron haber orientado su interés hacia la «envidia», pues un fenómeno con este nombre se da de modo evidente en la vida cotidiana de los pueblos rurales de este país. Por otro lado, Foster notó que muchos estudios etnográficos relativos a otras partes del mundo mencionaban, también, fenómenos de «envidia» o de «celos».

Sin embargo, en una primera etapa, Foster no abordó directamente la «envidia» como un fenómeno «en sí». La consideró, más bien, como el resultado de un comportamiento global (*behavior*), típico de los miembros de un determinado grupo: la comunidad campesina. Foster, de acuerdo con su concepción de la cultura, afirmaba que existen en cada sociedad unas «orientaciones cognitivas», unas premisas implícitas o un «ethos» que gobiernan de modo subterráneo las opciones de cada individuo miembro del grupo. Proponía diseñar un modelo general de la visión campesina del mundo, aplicable a todos los comportamientos observados: «la imagen de los bienes en cantidad limitada» (Foster, 1965). Según este modelo, los campesinos, en todos los niveles de su universo, tanto social como económico y natural, piensan que las cosas deseables existen en una cantidad limitada y no aumentable. Aplican este esquema tanto a las tierras como a la riqueza en general, a la salud, a la amistad, al amor, al estatus, al poder, etc. Dada esta concepción, la acumulación por parte de un individuo o por una familia de una gran cantidad de bienes tendría su origen, necesariamente, en el empobrecimiento de otros individuos o de otras familias. Se piensa que nadie puede acumular sin quitar algo a los demás. Foster, en esta época, trataba de explicar esta concepción por las condiciones materiales de la vida campesina y, en primer lugar, por el hecho de que las tierras no pueden aumentarse, sólo dividirse o repartirse.

Esta famosa tesis fosteriana, nítidamente culturalista, tiene un tronco común con la de Eric Wolf, pues ambos autores querían caracterizar un objeto, la «comunidad campesina», y



diseñar sus rasgos universales, entre los que se encontraría la «envidia». Wolf, sin embargo, adoptó una visión más funcionalista, al estilo de Radcliffe-Brown. No duda de que la envidia sea un comportamiento individual determinado por la cultura campesina, pero su importancia radicaría en otro aspecto: su generalización dentro de la comunidad. Por esta razón, funcionaría como un control social mutuo, un mecanismo para proteger la lógica propia de la por él llamada *closed-corporated peasant community*, que requiere igualdad interna y limitación en la acumulación individual, con el fin de impedir que se introduzca la lógica externa capitalista (Wolf, 1955).

En una segunda etapa, Foster (1972) dió a la «envidia» un lugar más central y la presentó como un fenómeno pan-humano, observable tanto en la sociedad americana moderna como en grupos tradicionales. Trató de establecer una tipología de sus formas. Por ejemplo, la «envidia» propiamente dicha, que se corresponde con el deseo de poseer algo que tiene otra persona, sería distinta de los «celos», que nacen del temor de perder algo ya poseído. Nota que, frecuentemente, la gente piensa que la «envidia» o los «celos» constituyen un peligro para la sociedad. Por lo tanto, existen diferentes modos de controlarlos o reducirlos, por instituciones particulares o por el mismo «miedo» que inspiran.

Este segundo Foster se separa más de la concepción de Wolf. Para él, la «envidia» es un fenómeno que requiere regulación para que pueda ser preservada la estabilidad social. Para Wolf, por el contrario, la «envidia» no constituye un problema para el grupo sino que es un mecanismo de regulación frente a peligros externos de otra naturaleza.

Pero la «envidia» no es sólo un tema antropológico. Se encuentra, también, y desde hace tiempo, en la filosofía política. En la época contemporánea, cabe citar a John Rawls (1971), quien se apoya mucho en el Foster de la segunda etapa. Pone de relieve que la «envidia» tiene varios grados de intensidad y diferentes formas, con distintas consecuencias para la estabilidad social. No siempre es peligrosa. Existe una envidia benigna, la que pone de manifiesto que ciertos bienes son deseables, aunque

no sean poseídos por todos. En este caso, la envidia reafirma los valores compartidos por un grupo. Un segundo tipo sería el de la «emulación», que conduce a combatir y competir, pero respetando las reglas del juego social, para obtener los bienes deseables y deseados. Estos dos tipos de «envidia» no son realmente peligrosas para la sociedad y tienen aspectos positivos.

Muy diferente es una tercera forma de «envidia», un sentimiento excesivo, acompañado de un fuerte sufrimiento, que provoca daño tanto en el envidioso como en el envidiado. El envidioso desarrolla malas intenciones, a la vez que desvaloriza lo que ya posee. Del mismo modo, una cuarta forma, que sería la de los «celos» en el sentido definido por Foster, puede llegar a ser un instrumento de distinción social exagerada, incluyendo mala voluntad en contra de los que no poseen ciertos bienes. Estos dos últimos tipos de «envidia» son peligrosos para la estabilidad social y son los que tienen que ser controlados y reducidos mediante mecanismos diversos. Otras obras de filosofía política más recientes siguen apoyándose en esta visión de Rawls (Véase, por ejemplo, la de Dupuy, 1992).

En uno de los artículos de este libro en que se trata la «envidia», Gouy-Gilbert analiza el ejemplo de Ocumicho, una comunidad purhépecha de México, el mismo grupo indígena, de la misma región y de la misma lengua que el estudiado por Foster. Según ella, la «envidia» es considerada como peligrosa por los habitantes de Ocumicho. Es definida como un deseo individual de poseer lo que tienen otras personas y presenta dos formas: una sería, tradicionalmente, objeto de gestión comunal por medio de instituciones (como los cargos religiosos) con el fin de limitar el grado de desestructuración del grupo local; la segunda, que se aplica especialmente a objetos que simbolizan la sociedad nacional, sería controlada de un modo diferente mediante fenómenos de temor y de imitación en el consumo de nuevos objetos. Esta posición del problema es cercana a la del segundo Foster. Pero más allá, la «envidia» tendría también una función positiva de integración local, de identidad colectiva, por una parte por la adhesiones a unos mismos valores, y, por otra, por el desafío que lanza permanentemente a la unidad cultural



del pueblo. Estaríamos en el primer caso de «envidia benigna», y no realmente peligrosa, descrita por Rawls.

Distinta es la presentación que hace Sánchez Fernández en su estudio de los pescadores de Cudillero (Asturias, España). Aquí, el comportamiento envidioso se relaciona con la situación de unos recursos naturales limitados que es propia del medio marino. Su referencia al primer Foster y a la hipótesis de un esquema cultural específico del «bien limitado» es clara en su conclusión. Pero éste no es el único aspecto evocado por Sánchez Fernández. Insiste, también, en el «amor propio» o en el «pique» que conducen a una competición positiva y valorada entre los pescadores: «los pescadores [...] ensalzan y valoran positivamente la 'envidia' [...]. Si quiere triunfar en el mar, el pescador ha de ser muy envidioso». Este ejemplo se corresponde con el segundo tipo de envidia no peligrosa de Rawls.

Sin embargo, los dos autores coinciden en relacionar la «envidia» con una clase de fenómenos: el secreto y la vigilancia mutua. Pero llegan a conclusiones opuestas. Gouy-Gilbert interpreta la envidia individual en términos de psicología social, pues la envidia parece tener la función de reforzar la cohesión del grupo comunal. Sánchez Fernández, por su parte, piensa que la envidia refleja un comportamiento individualista centrado en la satisfacción del propio interés. ¿Cuál es la razón de esta diferencia de interpretación? ¿Es consecuencia de la utilización de presupuestos teóricos opuestos o bien de las diferencias existentes entre los dos casos observados? De hecho, las poblaciones analizadas están muy alejadas en varios aspectos: no sólo pertenecen a diferentes continentes, sino que sus historias, sus marcos nacionales o estatales y las mezclas culturales son distintos. Las actividades tampoco son fácilmente comparables: agricultura y artesanía en el caso mexicano, pesca en el caso español.

En definitiva, una misma palabra puede tener significados muy diferentes. Ello se observa claramente en los mismos términos empleados por los pescadores de Cudillero: «amor propio» o «pique» son sinónimos de «envidia». Entre los indígenas purhépechas no es seguro que pueda establecerse una equivalencia semejante entre estos términos. En el pueblo purhépecha,

«envidioso» suena como una crítica entre vecinos mientras que en Cudillero parece tener un sentido positivo, incluso «técnico», en el oficio de pescador.

Quizás estas diferencias podrían entenderse mejor si se considerara más profundamente los contextos de la «envidia». La descripción atemporal de sus mecanismos se beneficiaría, tal vez, si pudiera ser contrastada con un acercamiento histórico-social.

**10. ¿El futuro de la gestión comunal?**

¿Cuál es el futuro de la gestión comunal? Las respuestas han de ser varias pues la complejidad de los factores intervinientes es mucha y muy grande la diversidad de las situaciones actuales. Por los casos presentados en este libro, una primera constatación necesaria es la relativa a la constante dinámica o cambio que caracteriza a la gestión comunal, sobre todo, en función del tipo de recursos que cabe gestionar y, por otra parte, en función de los usos o de los destinos de estos usos. En cualquier caso, puede afirmarse que la tierra para el cultivo disminuye en todas partes como recurso de propiedad y/o de gestión comunal. Los procesos de mayor privatización de la tierra han sido bastante generalizados, tanto en España como en América Latina, como consecuencia de la intensificación agrícola, de la presión demográfica, de la penetración progresiva del mercado, etc.. Por otra parte, sin embargo, existe un relativo mantenimiento de la gestión comunal en el caso, por ejemplo, de las tierras de pastos y del agua para riego. Asimismo, la gestión comunal puede haber desaparecido en la gestión de determinados servicios como, por ejemplo, el molino, allí donde lo había, sobre todo por razones tecnológicas; pero puede decirse, también, que han aparecido recursos nuevos y nuevos servicios. Resulta interesante, por ejemplo, en el artículo de Gascón, la consideración del turismo como un «recurso de gestión comunal» y como motivo de conflictos y de diferenciación campesina, al igual que en otras ocasiones lo ha sido la tierra; o la importancia que en comunidades andinas han adquirido en los últimos años el comercio y el transporte (Gascón, Montoya, Quintín) y que la «feria dominical» sea, también, un «recurso» de gestión comunal.



Pueden surgir, asimismo, nuevas formas de cooperación y/ o de asociación, dentro del propio marco comunal o fuera de él, y de acuerdo con nuevos objetivos en relación a la dinámica social, política y económica particular que han seguido las diferentes sociedades locales. Así, por ejemplo, pueden aparecer, desde «asociaciones de semilleristas» para gestionar un banco de semillas mejoradas (Pérez Berenguer) hasta una «asociación de enfermos de leishmaniasis» (Quintín) para conseguir ayudas en el tratamiento de la enfermedad. Todo ello pone de manifiesto que la vigencia o la desaparición de las formas de gestión comunal tiene que ver tanto con las lógicas específicas que se desprenden de las particulares formas de explotación de cada tipo de recursos (agrícolas, ganaderos, tierras de cultivo o de pasto, recursos próximos o alejados, fácilmente defendibles o difícilmente defendibles, etc.) como de los diferentes tipos de relaciones sociales que se desarrollan en el interior de la sociedades locales y en las relaciones de éstas con la sociedad global (mayor o menor igualdad, mayor o menor heterogeneidad, mayor o menor subordinación, mayor o menor presión demográfica, mayor o menor concurrencia, etc.).

# BIBLIOGRAFÍA

BLOCH, M. 1973. *L'individualisme agraire dans la France du XVIIè siècle.* Brionne, Gèrard Monfort Editeur.

BELTRÁN, O. 1994. *Es aranesi. Adaptació a l'entorn i organització social al Pirineu Central.* Barcelona, Universitat de Barcelona (Tesis Doctoral).

CONTRERAS, J. 1989 «Célibat et stratégies paysannes en Espagne», In *Études Rurales,* 113-114: 101-116.

DALHMAN, C. J. 1980. *The open field system and beyond. A property rights analysis of an economic institution.* Cambridge, Cambridge University Press.

DEMSETZ, H. 1988. *Ownership, control, and the firm. The organization of economic activity.* Oxford, Basil Blackwell.

DUPUY, J. P. 1992. *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale.* París, Calmann-Levy.

FOSTER, G. M. 1965. «Peasant society and the Image of Limited Good», In *American Anthropologist,* 67: 293-315.
1972. «The anatomy of Envy: a Study in Simbolic Behavior», In *Current Anthropology,* 13 (2): 298-315.

HAYAMI, Y. y KIKUCHI, M. 1981. *Asian village economy at the crossroads. An economic approach to institutional change.* Tokyo, University of Tokyo Press.

HÜNEFELDT, C. 1982. *Lucha por la tierra y protesta indígena.*



*Las comunidades indígenas del Perú entre Colonia y República.* Bonn, Estudios Americanistas de Bonn.

KERVIN, B. 1989. «Campesinos y acción colectiva: la organización del espacio en comunidades de la sierra sur del Perú», In *Revista Andina,* 7 (1): 7-81.

NIETO, A. 1964. *Bienes comunales.* Madrid, Revista de Derecho Privado.

RAWLS, J. 1971. *A theory of justice.* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

REDFIELD, R. 1941. *Folk Culture of Yucatán.* Chicago, Chicago University Press.

ROIGE, X. *et al.* 1995. *Cuadernos de la trashumancia. El Pirineo Catalán.* Madrid, ICONA.

VINCZE, L. 1980. «Peasant animal husbandry: A dialectical model of techno-environmental integration in agro-pastoral societies», In *Ethnology,* 19 (4): 387-403.

WOLF, E. 1955. «Types of Latin American Pesantry. A preliminary discussion», In *American Anthropologist,* 57: 452-471.